



TITLE:

# ティリッヒにおける運命概念の射程と問題

AUTHOR(S):

今井, 尚生

---

CITATION:

今井, 尚生. ティリッヒにおける運命概念の射程と問題. ティリッヒ研究 2000, 1: 17-30

ISSUE DATE:

2000-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57582>

RIGHT:

## ティリッヒにおける 運命の射程と問題

今 井 尚 生

運命という概念は、洋の東西を問わず古くから人々の思想形成に一定の寄与をなしてきた概念であるが、近代になると自律的人間観の浸透と共に運命概念は次第に影を潜め、特にある思想が「運命論」と規定されるとき、それは人間に対する否定的な見方を非難するという意味合いを有するようになった。ところが19世紀から20世紀にかけて、ニーチェやハイデッガーの場合などのように、この概念が再び思想の中で積極的に用いられるようになるケースがでてきた。そこでもし現代において運命概念が再評価されるとすれば、それは何を意味するのであろうか。現代という状況の中で運命概念は我々にどのような洞察をもたらすのであろうか。本論文では、このような問題連関の中でティリッヒの思想を研究したい。というのも、ティリッヒの思想もまた、20世紀に運命概念を基本的概念として展開されたものの一つに数えられるからである。そこで議論の進め方としては、まず彼の運命概念を整理することを通してその射程を明らかにする。ここでは彼の運命概念のもつ射程を、人間存在論と歴史哲学とに分けて整理することにしたい。その上で彼の運命概念における問題を考察し、我々がこの概念枠に依拠しつつ思考する際に更に考究すべき問題を指摘する。

### 人間存在論における射程

まず、「哲学と運命」(1929)や『教義学』(1925b)を主な資料として、1920年代のドイツ時代におけるティリッヒの運命概念から考察を始める。ティリッヒは「運命」を次のように規定する。「運命とは、自由が縊り合わされている(verflochten sein)ところの超越的必然性である。」(Tillich[1929], S.310)これには、次の3つの内容規定が含まれている(ibid., S.310-311)。<sup>(1)</sup>

1. 運命は自由に関係づけられている(bezogen sein)ということ。
2. 運命とは、自由なものが必然性の中へ組み込まれている(einbezogen sein)ということ。
3. 運命とは、自由と必然性が交互に作用するようになる(abwechselnd wirksam werden)のではなくて、運命的な生起のどの瞬間においても自由と必然性が相互内在している(ineinander liegen)ということ。

第1の規定は、自由を有する存在者のみが運命を担う力を有するということ、逆に自由の存在しないところには運命もまた存在しないということである。この逆説的な規定でもってティリッヒが意図していることは、「運命」と「必然性」とを概念的に明確に区別することである。通常のように自由と必然性が対照される場合は、一方で必然性は機械論的決定論の意味に解され、他方で自由は非決定論的偶然性と解されることになり、どちらにせよ人間存在が適切に把握されない(Tillich[1951], p.182)。それ故、ティリッヒは自由を有する存在者が担う「運命(Schicksal)」という概念と「単なるもの(das blo ð e Ding)」における「必然性(Notwendigkeit)」という概念とを区別しようとしている。単なるもの、即ちあらゆる面において制約されているものが運命なき(schicksalslos)ものであると言われるのは、それが必然性によって完全に支配されている(unterworfen sein)ためである。先に、運命が超越的必然性として規定されたときの「超越的(transzendent)」という意味は、「単なるもの」における必然性、即ち直接的で「内在的(immanent)」な必然性との対比で用いられている。確かに、人間にも必然性の下に服しているという側面がある。しかし、「人間は、彼に出会うところのものに拘束されて(gebunden sein)おらず、各々の出会いの中にいると同時にそれを越えていることができるということによって性格付けられる」(1930a,S.343)存在である。人間が自由を有するというのは、人間が自ら出会うところの他のものによって規定されるのではなく、自己自身を規定する力、即ち自己規定力(Selbstmächtigkeit)<sup>(2)</sup>を有するということである。このように、運命と(直接的・内在的)必然性との概念的区別は、自由を有する人間と単なるものとの存在論的差異に基づいていると同時に、それを適切に表現することを可能にするのである。

さらにティリッヒは、自由を有するか否かによって運命と必然性とを区別するだけでなく、自由が増大すればするほど運命を担う力(Schicksalsfähigkeit)が増大する(Tillich[1929], S.310)としている。これは如何に解釈されるであろうか。ここで一つの例を挙げて考えてみたい。<sup>(3)</sup>ある人が、彼が属する共同体におけるものの見方 - さらに一歩進めて言葉による文節の仕方、概念的把握など - を受け継いだとしよう。彼はこの能力によって、彼が出会う世界の中にいると同時にそれを越え出ている。その意味で彼は自由を有しているのである。しかし一方で、もし彼がこのものの見方に拘束されていて、それ以外の見方ができないならば、彼の自由はその意味において制限されている。他方で、もし彼がこのものの見方を駆使しつつも、それに対して問を立てることができ、このものの見方を克服し、新たな見方を提起する力、その意味でより多くの自由を有しているならば、それは過去の伝統的見方を担いつつ新たな見方を創造するという文化の流れ、歴史としての運命をより多く担い得るのである。例えば、ある科学理論を身につけているということは、その概念把握によって世界を対象化することで、自らはその世界を越え出る訳であるが、その理論を駆使するだけでなく、もしそれに拘束されることなく、即ちそのような概念把握に止まらず、その理論の基本概念に対して問を立て、その理論を克服するより普遍的な理論の

創造に参加することができるものは、それ故それだけ多くの自由を有するものは、過去の理論を担いつつも、その時代における新たな理論の創造という歴史の流れという運命を、それだけ多く担うことになるのである。<sup>(4)</sup>

第1の規定により、運命は自由を有するもののみが担い得るものであるということがいわれたが、第2の規定では、必然性は自由をその中に秩序づけている (einordnen) ということ、自由とは無制約的な自由ではなく、それ自体とは一つとならない異他的な必然性によって否定されるということが意味されている。第1および第2の規定を合わせれば、自由は運命の前提であると同時に、自由は運命によって制約されているということである。換言すれば、有限な自由をもつもののみが運命を有するということである。一方で、自由をもたない単なるものは、専ら必然性に支配されているが故に運命なきものである。より正確に言えば、そもそも制約されるべき自由をもっていないものは、必然性に制約されたり支配されるというより、むしろ単に運動法則に則って運動しているに過ぎない。他方で、これとは反対に、無制約的に自らに力あるもの、無制約的に自由であるものも、運命をもたない。優越的 (Übergreifend) 必然性によってその自由が否定されない者は運命をもたないのである (ibid., S.311)。結局、運命の成立する本来の場は、単なるものでも神でもなく、人間存在だということである (Tillich[1925b], S.233)。<sup>(5)</sup> 逆に言えば、ティリッヒは人間存在を運命という基礎概念によって規定しようとしていることができる。

第3の規定は、運命概念に含まれている必然性と自由とは相互内在的であるということである。ティリッヒはこのことを説明するために、人間に所与の性格を例として挙げている。その理由は、性格とは各々の人が自由な行為をするときの特徴を示しているからであると理解されるであろう。一方で、現在の人の性格は、過去の世代、過去の状況によって規定されている。ものの見方や行為の仕方、選択に際して考慮される価値基準の取り方などは、世代を溯って、その共同体、文化のあり方に規定されている。この側面は今日一般的に認識されていることである。ある人の性格は、その幼児期の出来事によって規定されるばかりでなく、その親の世代に経験されたことや、さらには彼の属する共同体に過去に起こった出来事などによっても規定される。半世紀前に終結した戦争は、現在でも人々の心に傷跡を残し、ものの見方や感じ方まで規定している。ティリッヒはさらに、運命概念における必然性とは結局のところ存在一般の必然性であるとしている。すなわちそれは、人間の共同体ばかりでなく、凡そ存在するもの全てがその中に位置付けられているところの普遍的な存在連関のもつ必然性である。<sup>(6)</sup> このように人の性格が過去の世界の状況によって規定されているという意味で、自由の中に必然性が内在しているのである。

しかし他方で、その逆も考えられている。即ち、ある人の性格は、彼が遭遇するところの最も外的で最も偶然的と見えること、その意味で運命的と見えることをも規定しているというのである (Tillich[1929], S.311)。こちらの側面を理解するために、次のような例で考えてみたい。ある人が別の人とコンサートで偶然に出会ったとする。確かにこのような偶然的な出会いは、通常

その人の性格とは無縁であると理解されるのであるが、しかしそもそもある人が音楽を好まないならば、またコンサートのように外へ出ることを好まない性格の持ち主であるならば、このような偶然とも思えるコンサートでの出会いも起こり得なかったのである。同様に、ある人が偶然に飛行機事故に遭遇したという場合でも、もしその人が僅かな危険性をも回避し、飛行機による旅を決してしない人であるなら、そのような事故に遭遇することはない。一見すると自由の入り込む余地のない偶然的な出来事の中にも自由が内在し、そのようにして引き起こされた出来事の連鎖は、必然的な存在連関を形成しつつその中に位置付けられるのである。このような意味で、必然性の中に自由が内在していると理解される。<sup>(7)(8)</sup>

さて、次に『組織神学』を資料として、アメリカ時代におけるティリッヒの思想の展開を整理する。1950年代になると「運命」は「自由」と両極性をなす存在論的要素として位置付けられ、人間存在もこれら存在論的要素を有するものとして規定される。この思想の展開には、英語による思想表現が - 少なくとも「運命」に関していえば - ティリッヒに利点をもたらしたと考えられる。それは英語に“fate”と“destiny”という二語が存在したことによる。1933年に渡米した後、ドイツ時代の主要な論文が英訳された。1936年に“The Interpretation of History”という題で出版された論文集の中で、「カイロスとロゴス」(1926b)も英訳されているが(1936b)、そこでタルメイ(Elsa L. Talmey)は“Schicksal”を“fate”と訳している。また、「哲学と運命」(1929)は、アダムス(James Luther Adams)によって訳された1948年の“The Protestant Era”に収められているが(1948)、そこでアダムスは、ティリッヒの“Schicksal”という語には、“fate”と“destiny”の両方の意味が含意されているという註を付けながらも、訳語としては“fate”の方を選んでいる。それは、ティリッヒが「哲学と運命」の中で、“Schicksal”を規定する際に“Notwendigkeit”を用いたということに起因するとも考えられる。<sup>(9)</sup>それに対し、1951年に英語で出版されたティリッヒ自身による『組織神学』の中では、自由と両極性をなす運命には“destiny”が用いられている。そこでティリッヒは次のように言及している。「Fatum(予見されるもの)やSchicksal(送られるもの)、そしてそれに対応する英語の“fate”は、両極的相関よりも、自由に対する単なる矛盾を示しており、それ故それらは目下の議論における存在論的両極性との関連では使用され難い。」(Tillich[1951], p.185)<sup>(10)</sup>ドイツ語の“Schicksal”より英語の“destiny”の方が、ティリッヒの考えていた「運命」という概念を表現するにはより適切であったことが分かる。

『組織神学 第1巻』(1951)では、本質存在との関係において運命と自由との両極的統一が記述されたのに対して、実存の問題を扱った『組織神学 第2巻』(1957a)においては、疎外状態における存在論的両極性の衝突の叙述がなされる。そこでは「運命からの自由の分離」ということが語られる。本質的存在においては、「自由と運命は互いに内在しており(lie within each other)、区別されるが分離されず、緊張しているが衝突してはいない。それらは存在の根拠、即ち両者の根源でありそれらの両極的統一の根拠に根差している」(Tillich[1957a], p.62)。しか

し、「目覚めた自由の瞬間に、自由が属する運命から自由が自らを分離する過程が始まる」(ibid.)。緊張 (Spannung) とは、統一ということがあって初めて保持される事柄であり、それは絶えず分離の可能性を内に含んでいる。

ティリッヒは人間存在を、両極の統一と分離という両方の契機をもつものとして洞察しているのである。一方で、自由と運命との完全なる統一状態は人間存在の理想的な記述に過ぎないが、他方で自由と運命が完全に分離しているかに見える実存の疎外状況においても、それは完全なる分離ではなく、人間存在はなお統一の根拠に根差しているという理解である。換言すれば、自由と運命の完全な統一状態として人間存在を記述する一面的な本質主義的叙述も、それらが完全に分離した状態としてのみ人間存在を記述する一面的な実存主義的叙述も、どちらも人間存在を適切には叙述し得ない。むしろ自由と運命との統一状態と分離状態との両義性をもった存在として記述することこそ、現実の人間存在の叙述として適切であるというのが、ティリッヒの人間存在に対する洞察であるということになるであろう。

以上をまとめると、人間存在論におけるティリッヒの運命概念の射程は次のようになる。人間存在を捉え、叙述するには、必然性という範疇は不適切であり、必然性と自由が対置させられるときには決定論か非決定論かという、いずれも人間存在を適切には捉えられない議論に陥ってしまう。<sup>(11)</sup> ティリッヒの理解に従えば、自由の概念なしに啓示は理解され得ないにもかかわらず、近代の神学者によっては、自由の概念が甚だ不十分な形でしか明らかにされて来なかった。これに対してティリッヒの議論は、自由と運命を存在論的両極性として捉え、これを基に人間存在を把握する仕方を提示したところにその意義を見だし得るであろう。

## 歴史哲学における射程

ティリッヒの歴史思想において、「運命」は「自由」とともに、歴史が問題とされるための前提となる重要な概念である。1920年代に展開された彼の思想の主題の一つは、歴史主義を踏まえた上で「運命の中に立つ真理」が如何にして主張され得るかというものであった。彼の解決である動的真理思想は「創造性」を鍵概念として展開されるゆえ「自由」の概念がしばしば注目されるが、「運命」の概念もまた同様に重要な役割を担っている。そこで、ここでは彼の歴史哲学における運命概念の射程を考察する。

### (a) 「新しいもの」

運命が、「単なるもの」がその中に位置付けられるところの必然性とは異なり、自由がその中に縋り合わされているところの必然性であるということは、運命的な連関の中には、過去の事柄の単なる必然的な展開には属さないもの、その意味で「新しいもの」が現れているということの意味する。即ち、歴史はその本質において、新しいものの出現ということによって規定される。

新しいものの出現は存在するものに対するティリッヒの基本的洞察と関係している。<sup>(12)</sup> 基本的な範疇は「存在 (Sein)」と「生起 (Geschehen)」である。この2つの見方は、存在するもの (das Seiende) が基本的に自然 (Natur) として直観されるか、歴史 (Geschichte) として直観されるかという相違に基づく。換言すれば、現実はこの二様の把握を許す在り方をしているというのが、ティリッヒの根本的な直観ということになる。<sup>(13)</sup>

一方で、存在するものが自然として直観されるところでは、それは自己に帰還する円環 (Kreislinie) という象徴において直観されている。確かに、それは全くの静止を意味するものではないが、しかしそこには展開 (Entfaltung) へと駆り立てる存在の緊張、内的力動性が存在すると同時に、展開の限界もまた存在し、最終的には均衡としての静止があるだけである。このような地盤の上には歴史的思惟は展開されない。

他方で存在するものが歴史として直観されるということは、存在の閉じられた円環を突き破る「新しいもの」がその中に措定されるということである。このとき展開ないし経過 (Vorgang) は生起 (Geschehen) となる。確かに、生起の中にも経過と見られる側面が存する。即ち、時間的な展開が全て生起である訳ではない。しかしこの場合、ティリッヒ流の比喻の使い方をすれば、時間はその固有の意味において考えられているのではなく、時間は空間に服している。それに対し、真の生起とは存在円環の突破である。そして真の生起においては自己の外に出て行く突破の方向性が措定される。この方向づけによって、繰り返しの可能性は除外され、歴史の基礎概念である「一回性」が根拠づけられ、存在の意味が措定される。

真の生起は存在円環の突破であるが、それは存在の否定ということではない。そうではなく、存在円環の突破ということそれ自体が現実のことがらとして「存在」するのである。即ち「生起」それ自体も「存在」という性格をもっている。ティリッヒはこの「生起」の存在論的身分を「意味」と考えている。「真の生起は展開以上のものであり、展開可能性の突破、存在円環の突破である。それにもかかわらず、それは存在せねばならない。しかしながら、そこにおいて存在が自らを突き破るこの存在は意味である。意味もまた存在する。しかしそれは、存在の意味としての存在を越え行く高まりとして存在する。意味の存在は存在円環を突破し端的に新しいものを措定する。生起は、経過の中に意味が実現されるところに存在する。」(Tillich[1927b], S.111) 存在はそれが位置付けられているところの存在連関を破壊することなく、それを意味という在り方において超出する。即ち、存在は時間的に一つの方向性を有する意味連関の中に位置付けられることを通して、その有意味性が与えられるということである。これによって、存在が潜在的に有していた存在の意味が成就する。

新しいものの措定は、自由を前提することなしにはあり得ないが、先に見たように、その自由は運命と一つに縊り合わされているとすれば、新しいものがそこにおいて措定される生起という意味での歴史は、自由と運命が一つとなる地平で成立するということができる。

(b) 運命と真理

ところで、自由と運命が歴史において一つとなるということは如何なることを意味するのか。それらが一つとならない可能性、例えば自由が恣意となる可能性は克服されているのであろうか。この問いは、運命における真理の問題として立てられる。20年代のティリッヒの思想における主題の一つは、歴史主義という思想の流れの中に立っていることを意識したうえで、絶対主義や相対主義に陥ることなく、如何にして真理ということが主張され得るのかということであった。即ち、「運命の中に立つ真理とはなにか」という問いである。彼の「カイロス」という考えもこのような思想的な流れの中に位置付けられる。

さて、我々の思惟が根本的に歴史化したという意味での歴史的思惟が我々の時代を規定しているとすれば、そこでは我々の認識主観が無時間的になるという前提、主観の絶対的位置は破棄されざるを得ない。それとともに、真理が相対化されるという歴史相対主義の問題が引き起こされる。ティリッヒは認識が実存的な行為として、認識も歴史の中に巻き込まれているということを前提とした上で、真理の問題を考えている。

ティリッヒは、認識主観の絶対的位置の破棄ということは無制約的なものの前に立つという在り方においてのみ貫徹されると主張する。即ち、認識行為の中には無制約的なものの前に立つという決断の要素が含まれるということである。認識の明証性と蓋然性に対して、この決断的領域は認識の第三の要素として規定される。<sup>(14)</sup>そして、認識における決断が無制約的なものに対する在り方として規定されるならば、あらゆる決断は無制約的なものの前において「両義性」をもつものと見なされる。即ち、無制約的なものに対して一義的に服従するような決断もあり得ないが、同様に無制約的なものに対して一義的に抗する決断もあり得ないということである。<sup>(15)</sup>そしてこの両義性こそ具体的実存のもつ本来の特徴であり (Tillich[1926b], S.276)、そこに個性 (Individualität) の根が存するとされる (ibid., S.286)。

しかし、認識における決断は「自由」を前提とする。それゆえ、認識主体のあらゆる決断は主観的であり、それゆえ不真理なのではないか、自由が恣意となる可能性はないのかという問いが提起されざるを得ない。即ち、認識の真理の問題である。この問いに対してティリッヒは、決断においては主体と現実是对立しているのではなく、そこで主体と現実結び付くと主張する。即ち、決断とは自由の事柄であるが、恣意の事柄ではなく、現存在全体との結び付きにおいてはそのように決断せざるを得ないという意味で、運命の事柄でもあるというのである。そして、自由の行為と現存在全体との結び付きが生じ、そのことによって真理ということが主張され得るのは、現存在がそれ自体の中にとどまるのではなく、無制約的なものの前に立つ限りこの結び付きが生じるとティリッヒは考える。

この考えを彼は次のように表現する。「自由が無制約的なものの前に主観的に立つように、運命は無制約的なものの前に客観的に立つ。しかし両者は歴史であるところのあらゆる生起におい



て一つなのである。」(ibid.,S.287)そして「認識は、主観面において自由であり、客観面において運命である限りにおいて、真なのであり」(ibid.)、そのときにのみ認識は「現存在の表現であり、それゆえ認識対象と一致しているのである」(ibid.)。少々抽象的かつ形式的なこの定式化を、次の例で解釈しよう。人々の認識が生活圏のごく近傍に限られていた時代、人々にとって地球は平らなものとして認識されていた。その時代における存在するものとの関わりにおいて、この認識は決して間違いではない。しかし、人々の活動領域が広がるとともに、その認識がより広範囲の存在するものとの関わりの中に投げ込まれるようになると、地球は丸いという認識に至らざるを得なくなった。このことは認識主体にとっては、地球が平らであるという既成の認識枠に拘束されずそれを越え出ているという意味で、自由の事柄である。それと同時に、新たに広がった存在するものとの関係を真摯に受け止め、これを認識することを無制約的な要求と受け取るならば、地球は丸いと認識せざるを得なかったというのは、その時代の人々の認識にとって運命の事柄だったのである。歴史の流れの中で、その時代におけるこのような認識は、主体にとって自由の事柄であり、かつその時代に認識の射程に入って来た存在するものとの関わりにおいて運命の事柄であった故に、その認識は真なのである。

ここで主張されたこと、即ち現存在がそれ自体を越え出て行くということは、先の存在論的枠組みにおいては、存在円環を突破して自己の外へと出て行くこととして表現されていた。確かに、我々に無制約的に関わってくるものの前に立つ限り、我々はその関わりの中へと呼び出されるのであり、自己の内にはとどまり得ない。また、無制約的なものが、「無制約的な意味を成就せよ」という要求として我々の前に立ち現れてくるとき、部分的な現存在の関わりの中にとどまるということも許されないのである。

しかし、そのような要求の前に立つことは、現実に現存在全体と結び付くということを保証するものではない。生起が真に意味実現とならず、反意味的なものとなる可能性は存在するのではないだろうか。確かにティリッヒに従えば、反意味的なものの危険性は拭えないのである。むしろ無意味性の脅威が全くなく、必然的に生起が意味実現を保証するものと考えれば、これはまたもやティリッヒの言う意味での「歴史」が止揚されてしまい、そこには運命と自由ではなく、必然性の領域が再び現れることになるのである。しかし意味実現および真理の主張は冒険の事柄であることをやめる訳ではない。「歴史は、歴史の前提としての恣意と結び付いた歴史の意味の脅かしを克服することである。」([1930b], S.199)その意味で歴史が指定される限り、そこには救済史の問題が指定され、展開される方向性が含意されている(ibid.)。

ところで先に、1950年代の『組織神学』の疎外状態の叙述においては、存在論的両極性の衝突、そして運命からの自由の分離という状況が語られたことを見た。この叙述は一見すると、実存が問題になる歴史において、自由と運命は一つであるとされていた1920年代の考え方とは異なるように見える。しかし、両者はその基本線において一致しているものとして解釈が可能であると考

えられる。即ち両者は、歴史における真理の問題、運命の中に立つ真理の問題に関する対極的な状況の表現なのである。確かに20年代には、歴史における自由と運命が一つであり、主体と現実の結び付きが生ずることによって真理が主張され得ると考えられていた。しかしそれは、歴史において必ず真理が成り立つ訳でも、意味充実が生起する訳でもなかった。歴史においては真理や意味充実の必然性は存在しない。意味充実は常に反意味的なもの（das Sinnwidrige）の脅威の克服なしにはあり得なかった。歴史の基本的範疇が「必然性」ではなく、自由が結び合わされているところの「運命」であるということは、歴史における真理や意味充実は常に冒険の事柄であるということの意味していたのである。このように考察してみると、20年代は歴史において真理が如何にして成立し得るかという方に力点が置かれていたのに対して、『組織神学 第2巻』では実存における破れの状況に焦点を合わせた叙述がなされていると理解されるのである。自由が運命から分離すると同時に「自由」は「恣意」となり、「自由は、運命によって与えられた対象へと自らを関係付けることをやめる」([1957a], pp.62-63)。これは存在の根拠から疎外されている実存の状況におけることであり、20年代において無制約的なものの前に立つ限り主体と現実の結び付きが生ずるとされた状況と対極の状況の叙述と解釈される。

#### （c）運命と理念

さて、歴史における真理の問題からは、更に理念の問題、本質把握の問題が派生する。即ち、もし本質が歴史に巻き込まれており、現実がその本質の深みにおいて運命的な性格を有するものであるとするならば、本質の認識は如何にして可能であるのかという問である。西洋の哲学的伝統においては、プラトンをはじめとして、イデアは時間を超越したもの、変化しないという意味における妥当するものとして考えられてきた。ところが、一方でイデアがこのような静的なものとして捉えられ、他方で人間の思惟が歴史によって規定されたものとして考えられるようになると、歴史的な思惟が超時間的な理念を認識することの可能性が深刻な問題として立てられることになるのである。

この理念の問題に対して、ティリッヒは西洋の思想史の中からシェリングおよびヤコブ・ベームの思想に着目しつつ、解決の糸口を見いだそうとしている（Tillich[1926b], S.287-290）。それは、理念はそれ自身の中に、「両極性（Polarität）」や「緊張（Spannung）」という歴史へと至る動的な要素を有しているという考え方である。理念は完成された超時間的なものではなく、緊張を孕んだ両極的要素が理念それ自身を突き動かして、飛躍という意味において歴史にまで突き入るのである。勿論、理念の中には以前として変化しない静的な要素が認められねばならない。もしそれがなければ、理念は、変化するものの中における変化しないものとしての本質という意味を全く喪失してしまうであろう。しかし、理念の中にある静的な要素は動的な要素と不可分である。各々の要素が区別されると同時に、それらが不可分であるということが両極性という概念で表現されていることである。そして、理念のうちにある静的要素が動的要素から完全には分離

され得ないとすれば、理念を直観するものは、その中で静的な安定に達することはなく、それ故理念の認識は両義性を有することになるのである。

ティリッヒはこのような考え方の地盤の上で理念の動的な把握が貫徹されるときに初めて、歴史が真の意味で認識の対象となり、また真理ということを放棄することなしに認識が歴史的なものとして捉えられるようになると考える。理念を直観するということは、幾つかの事例を手掛かりにした静的な理念の直観ではなく、理念自身が現象にまで至り、歴史的運命となった限りににおける理念を直観するということである。その意味で、理念ないし本質は運命と異質的なものではない (ibid., S.290)。

一つの例を挙げて考察したい。生命とは何かという問いは、恐らく常に暫定的にしか答えられないものであろう。近年分子生物学の領域で、生物を遺伝子などといったミクロな視点から分析する手法が飛躍的に発展してきた。しかしこの方向における生命の把握の仕方は、生命現象を如何に非生命的な物質の法則へと還元して理解できるかということである。確かに、生命現象には物質の法則へと還元される次元が存在する。しかしそれにも拘わらず、生物を非生命的な物質と同等なものとしてではなく、生物を生命あるものとして措定せざるを得ないということは、我々の運命の事柄なのである。即ちそれは、生命というものに、他に還元され得ない価値を見いだすという自由な決断の事柄であると同時に、見いださざるを得ないという運命的な決断の事柄なのである。<sup>(16)</sup>

以上のことから、歴史哲学における運命概念の射程をまとめると次のようになる。第1に、歴史の成立する地平は必然性ではなく、自由と運命の地平であることが明らかにされたことが挙げられる。「新しいもの」の出現が歴史をその本質において規定するとすれば、確かに必然性という範疇は歴史を規定するものとしてはふさわしくない。というのは、「新しいもの」とは正に必然的連関の突破だからである。むしろ「新しいもの」は自由に基づいて初めて措定されるものである。しかしその場合問題となるのが、歴史における真理ということである。自由が恣意とならず、真理が破棄されることを回避できるのは、運命と一つになった自由の捉え方に依存している。そして自由と結び付いた運命という地盤の上で、歴史における真理が成立することを示したことが第2の点である。<sup>(17)</sup>第3に、理念や本質が運命と異質なものではないということを示して、歴史に規定された思惟において理念や本質の把握が成立する可能性を示したことである。

## 運命概念の問題

最後にティリッヒの運命概念に関して問題となる点を指摘したい。第1に、運命との両極性をなす自由についてのティリッヒの思想を考察することが必要となることは言うまでもない。

第2に、ティリッヒは運命を自由との存在論的両極性として捉えたが、両極性という概念は元

々物質の磁氣的性質 - 磁石のN極とS極は区別されるが分離し得ないこと - に由来する。それ故両極的構造というものが現実世界にあるということは認められるとしても、勿論それが直ちに自由と運命の両極性を保証するものではない。自由と運命とを両極的要素として規定することの妥当性は、現実をこの対概念によってどれだけ深く理解し解釈することができるかということに依存する。従って、この概念枠をより多くの事柄の解釈に適用することを通してその妥当性をより確かなものとするのはこれからの課題である。

第3に、そもそも「両極性」それ自体の論理構造が問題とされねばならない。ティリッヒの「両極性」という概念の内包として重要なものは「緊張」と「統一」である。特に、統一概念は両極構造が分離して崩壊するのを妨げる意味で重要である。それ故、統一概念についての吟味がなされるべきである。更に、彼の統一概念に含まれている重要な契機は両極の「相互内在 (das Ineinander)」という概念である。互いに区別される両極の相互内在ということがそもそも如何にして可能であるのか、それはどういう事柄なのかが明らかにされねばならない。

第4に、歴史と自然との関係、あるいは人間存在と自然物との関係についてである。自由と運命は、本来的には歴史的存在としての人間存在について語られる存在論的両極性である。確かにこれは存在論的両極性であるから、凡そ存在する全てのものはこの両極性に参与しているが、完全な中心ある自己性 (centered selfhood) を有するのは人間存在だけであり、それ故自然に対してはこの両極性は類比的に語られる。ティリッヒは自然における自由と運命の類比を自発性 (spontaneity) と法則 (law) との両極性であるとしている。例えば、「刺激に対する反応は、もしそれが中心ある自己関係的な一存在の全体から出たものであるならば、自発的である」 (Tillich[1951], p.185) とティリッヒは考える。しかし、生物学的な無条件反射は、これを「自発的」と言えるか否か。確かに無条件反射は人間の場合にも見られ、それは中心ある自己関係的な一存在から出たものであるが、その「全体」から出たものであるとは言えないであろう。そうであるとするならば、「自発的」ということが言い得る「中心ある」ということはどのように考えるべきか。勿論「中心」という表現は隠喩であるが、それはより厳密な概念化が不可能なものであるのか否か。「中心ある」自己と存在論的要素としての運命の関係は如何に考えられるべきであるのか。そもそも「類比」ということは如何にして成立するものなのか。このような考察が必要とされるのは、今日人間に対する生物学的、医学的な知見が急速に増大する中で、それらが人間観に及ぼす影響もまた急速に広がりつつあるからである。

第5に、歴史において真理ということが言われ得るのは、歴史において自由と運命とが一つとなる場合、換言すれば認識主体と現存在との結び付きが起こる場合であり、それは主体が無制約的なものの前に立つ限りこの結び付きが起こるとされた。そうであるならば、「無制約的なものの前に立つ」ということと真理 - 自由と運命が一つとなること - との関係がより深く考えられねばならない。

ティリッヒの運命概念は現代の問題に対しても広範な射程をもつ故に、それを中心とする概念連関の論理構造やその妥当性に関しては、更なる考究がなされる意義があると考えられる。

## 注

- (1) 後に言及する『組織神学』においては、自由と運命が両極性において規定されているのに対して、ここでの運命の規定の仕方は、その規定の中に自由と必然性が対概念として包括されているという印象を与えるが、これは必然性という概念を前提として、それと区別された意味での運命概念を規定しようとしているからに他ならない。実際、1920年代の他の文献においては、自由と運命が対概念として用いられている。但し、この時代には未だ、自由と運命が存在の要素の両極性を表現するものとしては使用されていない。
- (2) “Selbstmächtigkeit”は訳しにくい語であるが、ここでは“Bestimmung durch sich selbst”の意と解して「自己規定力」と訳した。大木氏と清水氏はこれに「自己を支配する力」という訳を付けている（『ティリッヒ著作集 第三巻』25頁（白水社））。但し、ティリッヒが象徴を規定するときに“Selbstmächtigkeit”を用いる場合は、記号とは異なり、象徴はその内に力を有しているということであり、「自己規定力」や「自己支配力」という訳は必ずしも適切ではない。というのは、ティリッヒにしたがって象徴に力を認めるとしても、ここでの文脈のように自由という規定を象徴に認めることは通常ないからである。この点に関しては、芦名氏の論文「パウル・ティリッヒと象徴の問題」（『基督教学研究』第七号所収）を参照されたい。
- (3) ティリッヒ自身はギリシア悲劇を引き合いに出している。というのは、ギリシア悲劇の英雄とは、凡人に比べてより多くの自由においてより多くの運命を自己に受け入れそれを克服し得る者だからである（Tillich[1929], S.312）。勿論、ティリッヒはギリシアの運命概念をそのまま受け入れている訳ではなく、自らの運命概念を提起しているのであるが、ギリシア思想まで溯って思索を展開していることもまた事実である。
- (4) 人間の自由は有限的自由である以上、創造には絶えず恣意という冒険が付きまとうのであるが、これは真理の問題であり、後に議論する。
- (5) 人間存在は単なるものと神との間に立つ存在である。人間は自由を有するが、それは無制約的な自由ではない。自らのもつ自由の有限性を承認せず、その諸制約を越えて自己を高揚するとき、人は高慢（Hybris）に陥る。人間に神的領域への自己高揚が可能であるのは、人間の偉大さによるのであり、それ故ギリシア悲劇においてヒュブリスを代表するものは「小さく、醜い、凡庸な人々ではなく、偉大な、麗しい、卓越した、力あり、価値のある英雄たち」（Tillich[1957a], p.50）なのである。また、ヒュブリスについて叙述するとき、ティリッヒはしばしばギリシア悲劇と並んで、ヘーゲルに代表されるドイツ観念論の例を挙げる。
- (6) この文脈でいえば、超越的必然性における「超越的（transzendent）」ということは、個々の系列の範囲

を超える（Übersteigend）という含意を有すると考えられる。

- (7) 必然的存在連関の中に、人間の自由な行為が介入するということは普通のことである。即ち、人間の自由な行為は、それがなかったならば起こり得なかったところの自然の流れに介入し、その意味で単なるものの必然性の中に介入するのである。例えば人が川にダムを造るように。しかしこの場合は人間の自由は、必然性の中に外的に介入しているだけであり、自由が必然性の中に「内在」するという場合に考えられていることではないと理解される。
- (8) ティリッヒが挙げている「性格」の例とは異なるが、例えば震災の例を考えることもできるであろう。確かに地震は人間にとっては未だ予知できぬ偶然的な出来事であると同時に、地球の構造的視点から見れば必然的な出来事である。偶然性 - 必然性という規定の仕方はいずれにせよ、それがここでいわれている「単なるもの」の連関に属する事柄であるに相違はない。そして地震が災害を引き起こすことも必然である。しかし、震災による被害は単に自然的な事柄ではなくして、地震による災害の危険性がどの程度のものであるとして認識されているか、その社会においてどのような建築基準が設定されているか - 勿論これはコストという経済的な問題や、供給される資材の問題などとの関連でなされる人間の「判断」の事柄である - また誠実に建築基準に則した施工をしているかといった人間の認識や決断や行為の問題がそこに入り込んでいる。即ち、人間の自由の事柄が、単なるものの事柄と一つになって、震災ということを引き起こしている。このことは今日一般的に認識されるようになった事柄である。
- (9) より正確に言えば、“Notwendigkeit”とは異なる運命概念を規定するためにも、他に適当な言葉のないドイツ語では“Schicksal”を“die transzendente Notwendigkeit”と表現せざるを得なかったということであろう。
- (10) このことは、“destiny”という語によって初めて両極性という定式が生じたということを意味するものではない。実際「両極性」という概念は既に「カイロスとロゴス」(1926b)においても認められる。ここでは未だ「自由 - 運命」の両極性ということは言われてはいないが、既にそれらは対概念として使われている。
- (11) 例えば、ある社会状況の中である人によって犯された罪について、一方でこれをその人の責任にだけ帰して罰するというだけでは問題は解決しない。それはその背景にある社会状況に対する認識を欠いているからである。しかし他方で、その原因を求めて社会状況やその人の生きて来た環境へと遡及するのみでは、責任は多くの原因へと解消され、責任の担い手については問えなくなる。というのは、責任の担い手は自由を有する個的人格だからである。
- (12) 教義学が啓示に基づく思惟を意味するのに対して、形而上学とは無制約的なものに向けられた思惟を意味している。ティリッヒの思想研究の中で、彼が思想展開の各時期において形而上学や存在論をそれぞれどのように規定し区別しているか、または区別していないかは、当時の思想的潮流との関係で - 例えばハイデggerなどとの関連において - それ自身興味のもたれる問題であるが、この問題はここでの議論の範囲を超えるので機会を改めたい。

- (13)より正確には、当時のティリッヒにおいて、存在するものの自然的側面と歴史的側面の他に、自然的・歴史的な側面を越えた存在するものの在り方が考えられている。このことは例えば、『教義学』（1925b）の構成から理解される。その第1部が「完全な啓示における自然的なものとしての存在するもの（創造について、神学的存在解釈）」、第2部が「完全な啓示における歴史的なものとしての存在するもの（救済について、神学的歴史解釈）」であるのに対し、第3部は「完全な啓示における自然性と歴史性を越えた存在するもの（完成について、神学的意味解釈）」として構想されているからである。これは『学の体系』（1923）において、形而上学を、「存在の形而上学」、「歴史の形而上学」、「意味の形而上学」と3つに分類していることに対応している。但し、マールブルク講義としての『教義学』では、第3部は構想のみで、実際に執筆されることはなかった。
- (14)この認識の第三の要素は認識が精神的な事柄とならしめられるところのもの、現実諸連関の精神的理解のことであるとティリッヒは説明している。今日的な問題でいえば、人工知能といったもの - ティリッヒの言葉で言えば「技術的理性」 - によっては本質的に不可能な認識の側面と言えるであろうか。
- (15)このような思想展開において、ティリッヒは、プロテスタンティズムの根本原理である信仰義認の原理に含まれている契機が、真理問題として展開し、貫徹されるものと考えている（Tillich[1926], S.295）。
- (16)勿論、この判断も両義的であって、生物も非生命的な物質と同等であるという判断も有り得る。そして実際に細菌などに対しては、我々は実践的にそのような判断に基づいて行為している側面がある。しかしながら、一般的に生物を生命あるものとして措定せざるを得ないというのが我々の運命であろう。その上で、ミクロの視点から明らかにされた知見を踏まえて生命というものをどのように把握するかは、現代の我々に課せられた課題であり、自由と運命の結び付いた歴史の事柄なのである。
- (17)ティリッヒの動的真理思想の論理について詳述することはこの小論の範囲を超える。この問題については、拙論「パウル・ティリッヒにおける意味の問題と宗教」（『哲学研究』第567号所収）を参照されたい。

（いまい・なおき 京都大学・同志社大学非常勤講師  
2000年4月より西南学院大学文学部助教授）